

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :
www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Chanu, F. (2014) « Intelligence collective et démocratie en *Politique*, III, 11 », *Ithaque*, 15, p. 75-102.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque15/Chanu.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Intelligence collective et démocratie en Politique, III, 11

Frédéric Chanu*

Résumé

À l'heure où les limites du modèle de la démocratie représentative traditionnelle apparaissent de plus en plus évidentes, on a pu défendre, dans la littérature récente, un modèle sensiblement différent : celui d'une démocratie épistémique, tirant parti, par le mécanisme de la délibération inclusive, d'une forme d'intelligence collective qui serait disséminée à travers les agents d'une collectivité. Or, les partisans d'une telle approche se réclament souvent d'un argument qu'on trouve sous la plume d'Aristote en Politique, III, 11. L'objectif de cette étude est d'examiner la légitimité d'une telle filiation, en examinant de manière comparative les arguments modernes en faveur de la démocratie épistémique délibérative et le texte aristotélicien. Un tel travail permet de nuancer la portée du recours à Aristote dans les justifications épistémiques de la démocratie : d'une part, le mécanisme auquel songe Aristote dans le texte de la Politique ne saurait se ramener à une forme quelconque de délibération inclusive ; et, d'autre part, l'argument épistémique se trouve restreint par la mise en évidence des limites intrinsèques du régime démocratique. Plutôt que la source d'une position moderne en faveur de la démocratie, on trouverait alors chez Aristote l'occasion de penser le danger concret qui guette tout modèle délibératif : c'est-à-dire, la confiscation du débat public par une minorité de démagogues, qui empêche la collectivité de tirer parti de la diversité cognitive qu'elle contient.

La plupart des justifications de la démocratie se fonde sur une forme de rationalité en valeur ; pour défendre la supériorité de ce régime, on affirme qu'il est le seul à – ou du moins le plus à même

* L'auteur est professeur de philosophie au Lycée Pierre Corneille (Rouen, France).

de – garantir un ensemble de principes dont la valeur est supposée absolue, par exemple, les droits de l'homme. On peut toutefois envisager de défendre la démocratie sous l'angle d'une rationalité instrumentale : en ce sens, on dira que les procédures de décisions qui sont propres à la démocratie produisent de meilleurs résultats que celles des systèmes concurrents. Plus exactement, on dira que les mécanismes proprement démocratiques (à savoir, par exemple, la délibération menée en assemblée ou encore la loi de la majorité) tendent à agréger les connaissances qui sont réparties entre les membres d'une collectivité et à produire une forme d'intelligence ou de sagesse collective qui permet au groupe de prendre de bonnes décisions. La démocratie dont il est question ici peut ainsi être appelée *démocratie épistémique*¹ et une telle manière d'entreprendre sa justification est ce à quoi s'attache, par exemple, Hélène Landemore dans un ouvrage intitulé *Democratic Reason*.

¹ C'est du moins de cette manière qu'elle a été nommée dans la littérature récente consacrée à ce sujet. D'après Josiah Ober, « a political regime is epistemic insofar as it is focused on the organization of knowledge (accurate information and true beliefs), rather than simply preferences or interests. Epistemic regimes seek to bring about intended outcomes by making right choices. Choices are right when they track reality better, by taking fuller account of relevant facts about the world, than do other options » ((2011), « Weighted Expertise Aggregation: An Aristotelian Middle Way for Epistemic Democracy », p. 1). En ce sens, l'exemple paradigmatique d'un régime épistémique (ou encore d'une « épistocratie ») réside dans l'énoncé de la dernière condition de réalisation de la cité juste, dans la *République* : il est nécessaire que « viennent à coïncider l'un vers l'autre pouvoir politique et philosophie » (*Rép.*, 473d), c'est-à-dire la vie consacrée à l'action politique et la vie consacrée à la recherche du savoir. Or, chez Platon, la recherche authentique et la possession d'un véritable savoir ne peuvent être l'apanage que de quelques-uns (*Rép.*, 496b). À l'inverse, les défenseurs de la démocratie épistémique soutiennent que les mécanismes démocratiques permettent d'exploiter au mieux les connaissances réparties au sein de la multitude des individus, afin que cette multitude puisse prendre de bonnes décisions, fondées sur un véritable savoir, quand bien même la connaissance effective possédée par un individu moyen en son sein serait imparfaite et incomplète. La démocratie épistémique représente donc un moyen terme entre les régimes épistémiques non démocratiques (monarchique ou aristocratique) et les justifications non épistémiques de la démocratie.

Or, ce type d'argumentation en faveur de la démocratie trouve son origine dans le chapitre 11 du livre III de la *Politique*, où Aristote affirme qu'en certains cas, les jugements émis par une masse d'individus médiocres surpassent ceux qui sont émis par les meilleurs individus. Il semble donc que l'on puisse trouver dans le texte aristotélicien les germes d'une tradition de pensée qui, à rebours de la tradition platonicienne, ferait de l'intelligence politique l'apanage, non de quelques individus exceptionnels, mais de la collectivité même. L'objectif de notre étude sera de comparer ces deux approches, ou, plus exactement, de lire le texte aristotélicien à la lumière de l'argument épistémique en faveur de la démocratie. En ce sens, nous nous poserons les deux questions suivantes : premièrement, en quoi la notion d'intelligence collective nous permet-elle d'éclairer l'argument qui est développé par Aristote (section 2) ? Secondement, cet argument a-t-il la même portée dans les défenses modernes de la démocratie que chez Aristote ? Autrement dit, quelles sont les conditions qui garantissent la validité de cet argument chez Aristote, ou, pour parler dans ses termes, pour quelle « sorte de masse » est-il valide (section 3) ? Avant de tenter de répondre à ces questions, toutefois, nous nous attacherons à exposer brièvement l'argument épistémique en faveur de la démocratie, tel qu'il est élaboré par Hélène Landemore (section 1).

1. La démocratie épistémique

Dans sa formulation la plus récente, l'argument moderne en faveur de la démocratie épistémique consiste à tirer parti des ressources fournies par la notion d'intelligence collective, telle qu'elle est thématiquée par les sciences sociales. Par intelligence collective, il ne faut pas entendre la simple somme des intelligences individuelles, mais bien plutôt la propriété émergente qui résulte de la mise en rapport de ces intelligences. Si tel n'était pas le cas, la signification politique de l'argument ne serait qu'aristocratique : il reviendrait à affirmer qu'un groupe d'individus intelligents prend nécessairement de meilleures décisions qu'un seul individu. Mais l'argument dont il est question ici va beaucoup plus loin : il s'agit de dire qu'un large groupe d'individus moyennement intelligents prend de meilleures décisions qu'un groupe restreint d'individus très intelligents. Ce qui

signifie que le produit émergent de l'intelligence collective diffère en qualité du produit de l'intelligence individuelle ; et cela, parce que l'intelligence collective inclut en elle la diversité cognitive des individus². Par diversité cognitive, on peut entendre les différences cognitives entre les individus, c'est-à-dire : la diversité des perspectives (les manières de se représenter des situations et des problèmes), la diversité des interprétations (les manières de catégoriser et de classer les perspectives), la diversité des heuristiques (les manières de générer des solutions à des problèmes) et la diversité des modèles prédictifs (les manières d'inférer des effets à partir de causes)³.

A partir de ces considérations, on peut formuler l'argument de la manière suivante :

(1) En ce qui concerne la résolution de problèmes, la diversité cognitive des agents est plus importante que leurs compétences individuelles.

(2) Par les mécanismes de décision qui lui sont propres, la démocratie permet d'exploiter les ressources fournies par la diversité cognitive des agents.

(3) La démocratie permet donc à la collectivité de prendre de meilleures décisions que tout autre régime politique.

Afin de donner une certaine plausibilité à ce raisonnement, nous nous proposons d'examiner brièvement les prémisses sur lesquelles il est fondé.

1.1. « *Diversity trumps ability* ⁴ »

L'argument développé par Hélène Landemore prend appui sur les travaux en sciences sociales de Scott Page et Lu Hong⁵. D'après ces derniers, l'intelligence collective est fonction de deux facteurs : d'une part, la compétence individuelle des agents (par exemple, leur quotient intellectuel) et, d'autre part, la diversité cognitive du groupe

² Landemore, H. (2013), « La raison démocratique : les mécanismes de l'intelligence collective en politique », p. 1.

³ Page, S. (2007), *The Difference. How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools and Societies*, p. 7.

⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁵ Nous nous appuyons sur la présentation qu'en donne Scott Page (*ibid.*).

pris comme une totalité. En construisant des problèmes d'optimisation et en simulant une situation dans laquelle des agents dotés de compétences cognitives différentes tentent de les résoudre, ils parviennent à la conclusion suivante : « a randomly selected collection of problem solvers outperforms a collection of the best individual problem solvers⁶ ». La raison en est simple : c'est que le groupe des agents compétents, en tant qu'il est très homogène, tend à trouver rapidement un optimum local et à y demeurer bloqué. À l'inverse, le groupe des agents sélectionnés au hasard, en tant qu'il est hétérogène, finit par parvenir à l'optimum global. Autrement dit, dans le cas de la résolution d'un problème, la diversité cognitive du groupe semble importer davantage que la compétence individuelle des agents.

Tout le problème est maintenant de transposer ce résultat issu de la construction d'un modèle mathématique et d'une simulation informatique en un argument en faveur de la démocratie. Un exemple donné par Hélène Landemore permet d'étayer intuitivement la plausibilité d'une telle transposition⁷. Les habitants d'un quartier de New Haven, dans le Connecticut, durent faire face à une recrudescence d'agressions perpétrées sous l'un des ponts de la ville. Les premières solutions envisagées au cours des assemblées d'habitants (poster une voiture de police à partir d'une certaine heure, ou un agent de police en civil, etc.) s'étant révélées inefficaces, quelqu'un suggéra d'installer des lumières sur le pont, en arguant du fait que l'obscurité du lieu encourageait les agressions. Cette solution fit consensus mais une nouvelle difficulté surgit lorsqu'un technicien municipal expliqua qu'il était impossible d'installer des lumières électriques sur le pont. Une autre personne proposa alors d'installer des lampes solaires, proposition qui fut adoptée par les habitants. Dans ce cas, le groupe supposé être le plus compétent pour la résolution du problème (la police) n'aurait jamais pu parvenir seul à la meilleure solution, tout simplement parce que cette solution supposait la mise en rapport d'une diversité de perspectives (un autre mode de raisonnement en ce qui concerne la solution envisagée, une

⁶ Page, S. (2007), *The Difference. How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools and Societies*, p. 165.

⁷ Landemore, H. (2013), *Democratic Reason*, pp. 100-101.

connaissance technique de la structure du pont, une connaissance spéciale sur la diversité des modes d'éclairage, etc.). La conclusion est alors la suivante : « [i]t is epistemically better to have a larger group of average but cognitively diverse people than a smaller group of very smart but homogeneously thinking individuals⁸ ».

1.2. Diversité cognitive et mécanismes démocratiques

La deuxième prémisse sur laquelle repose l'argument en faveur de la démocratie épistémique stipule que les mécanismes de décision démocratiques permettent au mieux d'utiliser la diversité cognitive des individus du groupe. Landemore distingue deux mécanismes : la délibération collective, par l'intermédiaire de laquelle une décision est prise à l'unanimité en fonction d'un consensus sur la meilleure décision à prendre, et la loi de la majorité qui vaut lorsqu'un consensus ne peut être atteint ou qu'il est nécessaire d'abrégier la procédure de décision.

La délibération est une méthode pour produire une décision collective par l'intermédiaire d'un échange rationnel entre individus au cours duquel les jugements de chacun sur un sujet se trouvent progressivement modifiés dans le sens d'un consensus. Elle permet d'élargir le champ des idées et des informations, ainsi que de départager les bons arguments des mauvais. En ce sens, elle permet au mieux de faire jouer la diversité cognitive des individus qui y participent : elle accroît l'information disponible et enrichit l'ensemble des schèmes de raisonnement susceptibles d'être mobilisés pour la résolution d'un problème. Au cours de la discussion, chacun peut apporter une information susceptible d'appuyer ou d'invalidier un argument, ou encore faire valoir une perspective qui n'avait pas encore été envisagée. Le but de la procédure délibérative est l'accord rationnel (consensus) sur le meilleur argument ; un tel accord est, dans une situation de discours idéal, la règle qui met fin à la délibération. Par conséquent, il paraît clair que la délibération, pour exploiter au mieux la diversité cognitive présente dans le groupe, doit être la plus inclusive possible. Cependant, à moins que la collectivité ne soit très petite, il paraît concrètement impossible de réunir tous ses

⁸ Landemore, H. (2013), *Democratic Reason*, p. 90.

membres au sein d'une même discussion ; ce qui signifie que, dès lors que la taille de la collectivité dépasse un certain seuil, la représentation paraît inévitable. Or, même si les représentants sont élus régulièrement, le mécanisme de reproduction sociologique fait en sorte que se constitue une classe de décideurs à l'intérieur de laquelle la diversité cognitive est faible. C'est pour cette raison que le tirage au sort apparaît alors, au point de vue épistémique, comme une procédure de désignation des représentants beaucoup plus intéressante, en ce sens qu'elle permet de reproduire de manière satisfaisante, à l'échelle d'un petit groupe de représentants, la diversité cognitive présente au sein de l'ensemble de la collectivité⁹.

La loi de la majorité est une méthode pour produire une décision collective par l'intermédiaire de l'agrégation des jugements de chaque individu d'une multitude sur un sujet. Chaque individu juge alors d'une proposition selon la perspective qui lui est propre, ce qui permet de garantir que la décision finale intègre en elle la prise en compte des multiples aspects d'une question. Comme le remarque Landemore, une telle procédure comporte en elle un risque : si les citoyens partagent un certain nombre de vues fausses, il est possible que des erreurs systémiques soient commises, et que la loi de la majorité, loin de produire de meilleurs résultats qu'une procédure non-démocratique, en produise de bien pires. Un tel risque est présent ou bien si les individus qui composent la multitude sont, en moyenne, véritablement incompetents, ou bien si la diversité cognitive du groupe n'est pas suffisante pour corriger les erreurs individuelles. Si l'on suppose, en revanche, que les participants possèdent une intelligence minimale et, surtout, que la diversité cognitive du groupe est importante, voire encouragée, alors la probabilité que de telles erreurs soient commises reste minime¹⁰. Elle suffit néanmoins à justifier la supériorité de la délibération sur la loi de la majorité : en tant que la première fait jouer de manière plus décisive la diversité cognitive du groupe, elle est davantage à même de produire de meilleures décisions. Toutefois, comme l'action politique est soumise à des contraintes temporelles et qu'il n'est pas toujours

⁹ Landemore, H. (2013), *Democratic Reason*, pp. 106-108.

¹⁰ Landemore, H. (2012), « Why the Many Are Smarter Than the Few and Why It Matters », p. 5.

possible de parvenir à un consensus en un temps limité, il est nécessaire, la plupart du temps, de recourir à la loi de la majorité. Mais celle-ci n'a de valeur épistémique que si elle est, malgré tout, précédée par une délibération qui, faute d'aboutir à un accord sur la meilleure décision, permette au moins de clarifier le conflit et de structurer le désaccord en identifiant les options les plus pertinentes¹¹. Ainsi, la position soutenue par Hélène Landemore représente une défense d'un type particulier de démocratie épistémique, à savoir, une démocratie délibérative¹².

Ainsi, grâce à la délibération, que celle-ci s'achève par un consensus sur le meilleur argument, ou par l'identification de plusieurs options irréductibles, la démocratie dispose d'un « artefact cognitif¹³ » qui lui permet d'exploiter au mieux la diversité présente au sein d'une collectivité et de parvenir à prendre de meilleures décisions que tout autre régime politique, qu'il soit de nature monarchique ou oligarchique. Un tel argument ne plaide pas nécessairement en faveur d'une démocratie directe, mais vaut également pour une démocratie représentative, à la condition – et c'est là l'essentiel – que la représentation ne soit pas biaisée par la formation d'une élite de décideurs. En ce cas, qui peut être caractérisé comme celui de la plupart des démocraties modernes, la procédure de décision est en réalité de nature oligarchique et elle peut être critiquée, non pas en fonction d'une quelconque norme de justice, mais en fonction d'une

¹¹ Landemore, H. (2013), *Democratic Reason*, p. 166.

¹² Josiah Ober rappelle que dans la littérature consacrée à la démocratie épistémique, un débat oppose les tenants de la délibération aux tenants de l'agrégation des avis indépendants (*independent-guess aggregation*). Selon ces derniers, l'indépendance des décideurs est nécessaire pour parvenir à la bonne solution, ce qui signifie qu'il ne doit pas y avoir de communication entre eux : un échange d'informations risquerait en effet d'induire, selon eux, des effets de polarisation qui nuirait à la qualité des prédictions produits par l'agrégation des opinions individuelles. (Ober, J. (2011), « Weighted Expertise Aggregation: An Aristotelian Middle Way for Epistemic Democracy », p. 3). Quoiqu'il prétende proposer une troisième voie conciliant ces deux options, Ober paraît néanmoins plus proche de l'option délibérative (*cf.* ci-dessous, note 30).

¹³ Landemore, H. (2013), « La raison démocratique : les mécanismes de l'intelligence collective en politique », p.1.

norme épistémique : en oblitérant la diversité cognitive, le régime oligarchique (et, *a fortiori*, le régime monarchique) se prive d'un des moyens les plus efficaces dont dispose une collectivité pour prendre de bonnes décisions¹⁴.

À l'aune de ces considérations, nous pouvons maintenant aborder l'étude du texte aristotélicien, en posant la question suivante : la notion d'intelligence collective, comprise comme une propriété émergente reposant essentiellement sur la diversité cognitive des individus d'un groupe, permet-elle d'éclairer les affirmations du chapitre 11 du livre III des *Politiques* ?

2. L'argument de l'intelligence collective chez Aristote

Au chapitre 10 du livre III, Aristote examine la question de savoir qui détient légitimement le pouvoir souverain dans la cité ; or, toutes les solutions envisagées (la masse, les riches, les meilleurs, le meilleur de tous) « semblent comporter un inconvénient¹⁵ ». C'est que la question de la détention de la souveraineté n'admet pas de réponse unique chez Aristote : chaque solution peut se révéler avantageuse

¹⁴ Ce qui signifie que l'argument en faveur de la démocratie épistémique est nécessairement lié à une version ou une autre du cognitivisme politique. « Political cognitivism is, loosely phrased, the position according to which at least some political questions admit something like a “better” or a “worse” answer » (Landmore, H. (2013). *Democratic Reason*, p. 210) Ceci suppose qu'il existe une norme de correction qui soit indépendante de la procédure de décision, et à l'aune de laquelle on puisse juger des résultats de cette procédure. Les problèmes théoriques soulevés par cette position sont bien entendu considérables, et il n'est pas question d'en traiter ici en détail. Pour le dire néanmoins brièvement, Landmore distingue une position absolutiste, qui consisterait à poser une norme de correction absolument valable en tous temps et en tous lieux, et une position culturaliste, qui reviendrait à admettre que la norme à l'aune de laquelle on juge qu'une décision politique est bonne est dépendante d'un certain contexte socio-historique. Dans le second cas, « political decisions are correct when they not only rest on accurate empirical information but also match and cohere with the set of existing public values, as they are defined at a given place and time » (*Ibid.*, p. 218). Sinon, il faut que les décisions « cohere with a set of transcendent moral norms ». (*id.*)

¹⁵ *Pol.* 1281a15.

dans certains cas, nuisible dans d'autres. Le chapitre 11 est consacré à l'examen des avantages qu'il y a à confier la souveraineté à la masse. Nous nous posons ici la question de savoir jusqu'où la notion d'intelligence collective, telle qu'elle a été comprise précédemment, à savoir comme une propriété du groupe issue de la diversité cognitive de ses membres, et actualisée spécialement à travers le procès de la délibération, permet de comprendre la supériorité attribuée à la multitude dans le texte d'Aristote. Supposer qu'une foule assemblée puisse parvenir à prendre une bonne décision grâce à un processus délibératif, c'est penser, contre Platon, qu'une multitude est susceptible de reconnaître la rationalité du meilleur argument. Or, c'est précisément ce qu'affirme Aristote : « la nature a, d'ailleurs, suffisamment doué les hommes pour le vrai et ils atteignent la plupart du temps à la vérité¹⁶ ». Autrement dit, il n'est pas absurde *a priori* de penser qu'Aristote songe au mécanisme de la délibération quand il écrit le texte cité ci-dessus¹⁷. Mais une telle interprétation ne coïncide peut-être pas totalement avec les analogies que développe le texte : c'est ce que nous essaierons de déterminer, en les examinant successivement.

[c]ar il est possible que de nombreux individus, dont aucun n'est un homme vertueux, quand ils s'assemblent soient

¹⁶ *Rhét.*1355a15.

¹⁷ Cette position est défendue notamment par Jeremy Waldron (Waldron, J. (1995) « The Wisdom of Multitude – some Reflections on Book 3, Chapter's 11 of Aristotle's Politics »). Selon lui, le texte que nous citons permet de constituer une « doctrine de la sagesse de la multitude » et de mettre en scène « the idea of a consensus emerging in open discussion rather than being actively engineered » (*Ibid.*, p. 571). De façon intéressante, Waldron comprend ce processus comme un analogue, à l'échelle d'une assemblée, de la méthode dialectique employée par Aristote en plusieurs endroits de son œuvre (au début de l'*Éthique à Nicomaque*, quand il s'agit de recenser les opinions relatives à ce qu'est le bonheur, dans le livre A de la *Métaphysique*, à propos des opinions des philosophes relativement aux causes premières, ou encore dans le livre I de la *Physique*, à propos du nombre et de la nature des premiers principes de la science de la nature) : il s'agit de faire émerger une position à partir de l'examen de plusieurs opinions distinctes sur un même sujet, lesquelles, prises en elles-mêmes, sont toutes fausses, mais contiennent en même temps toutes une part de vrai qu'il s'agit de dégager.

meilleurs que les gens dont il a été question [ceux qui sont les meilleurs mais qui sont peu nombreux], non pas individuellement, mais collectivement, (1) comme les repas collectifs sont meilleurs que ceux qui sont organisés aux frais d'une seule personne. Au sein du grand nombre, en effet, chacun possède une part d'excellence et de prudence, et quand les gens se sont mis ensemble (2) de même que cela donne une sorte d'homme unique aux multiples pieds, aux multiples mains et avec beaucoup d'organes des sens, de même en est-il aussi pour les qualités éthiques et intellectuelles. (3) C'est aussi pourquoi la multitude est meilleur juge en ce qui concerne les arts et les artistes : en effet, les uns jugent une partie, les autres une autre, et tous jugent le tout. Les hommes vertueux, par contre, l'emportent sur chacun des individus de la foule, (4) de la même manière dont on dit que les gens beaux l'emportent sur ceux qui ne sont pas beaux, et les personnages peints sur leurs modèles réels : par le fait que des traits épars sont rassemblés en un seul individu, puisque si on prend ces traits séparément, ils seront plus beaux dans la réalité qu'en peinture, l'œil chez un tel, une autre partie chez tel autre¹⁸.

(1) *Le banquet par écot*. À première vue, cette analogie paraît simple : de même que, en ce qui concerne les repas, le produit du collectif est meilleur que le produit d'un seul, de même, en ce qui concerne le pouvoir souverain, les décisions prises par le collectif sont meilleures que celles prises par un seul ou quelques-uns¹⁹. Mais en quoi une telle analogie éclaire-t-elle le propos d'Aristote ? Par quel procédé exactement le produit du collectif est-il meilleur que celui d'un petit nombre, dans le cas du repas comme dans celui du pouvoir politique ? On peut comprendre cette analogie de différentes manières.

¹⁸ *Pol.* 1281a40-1281b15

¹⁹ À vrai dire, ce n'est pas exactement ce que dit Aristote : dans le texte, ce ne sont pas les *décisions* du collectif qui sont meilleures, mais, semble-t-il, *le collectif lui-même*. Mais si le collectif a la propriété d'être meilleur que les individus qui le composent, et même que les meilleurs individus, alors il devrait avoir la faculté de prendre de meilleures décisions – et c'est bien cela qui importe quand il est question du pouvoir souverain de la masse.

(a) Suivant un modèle délibératif, on dira que les participants au banquet discutent et s'entendent préalablement sur l'organisation du repas²⁰ : tel apportera du vin, tel autre de la musique, tel autre encore des figues, etc. *Mutatis mutandis*, si la décision d'une assemblée délibérante est meilleure, c'est que ses membres, chacun contribuant à la discussion selon sa perspective particulière, se sont trouvés d'accord sur la meilleure décision à prendre²¹ – et qu'il est alors probable, pourvu que le processus n'ait pas été biaisé, que cette décision soit effectivement la meilleure.

(b) Suivant un modèle agrégatif, on dira que, puisque le repas se compose de différents plats, chaque participant juge le repas d'après son goût particulier, c'est-à-dire en fonction d'un élément du menu qu'il a particulièrement aimé ou détesté. Chacun juge ainsi selon une perspective partielle, mais si l'on rassemble les avis de tous, et que les avis positifs l'emportent, alors, étant donné que le repas aura été jugé selon une multiplicité de perspectives différentes, on pourra affirmer que ce repas était bon. Dans cette perspective, le processus par lequel est produit la décision politique collective s'apparente à un simple suffrage, par l'intermédiaire duquel sont rassemblés les avis épars de la multitude à propos d'une mesure. Comme chaque participant juge à partir de sa perspective particulière la proposition, cette dernière, lorsqu'on rassemble les votes, est jugée selon tous les aspects pertinents – et le résultat final constitue un avis fondé sur un

²⁰ C'est l'interprétation défendue par Hélène Landemore, cf. Landemore H. (2013), *Democratic Reason*, p. 60.

²¹ Ou bien à l'unanimité, à la faveur d'un consensus qui émerge du processus de la délibération, ou bien selon la loi de la majorité, qui tranche entre les options qui se sont dégagées au cours de la discussion. L'avantage de l'assemblée, dans ce dernier cas, ce n'est pas tant, semble-t-il, que chacun vote selon sa perspective particulière, mais plutôt que chaque raison pour ou contre telle mesure ait été dûment exprimée et que chacun puisse juger en fonction de cette totalité de raisons, totalité qu'il n'aurait jamais pu rassembler à lui seul. Autrement dit, ce qui garantit la qualité de la décision qui aura été adoptée, ce n'est pas tant la loi de la majorité que la délibération qui précède le vote.

ensemble de raisons beaucoup plus grand que celui qu'aurait pu envisager un seul individu²².

Pour le dire en bref, on peut comprendre que le produit du collectif résulte soit d'une délibération, soit d'une simple agrégation des votes. La première interprétation correspond davantage aux données de l'analogie : alors que dans le processus du suffrage, les individus se contentent de juger d'une mesure qui a été élaborée par ailleurs, il semble que, dans l'organisation d'un banquet par écot, les individus participent activement, par leur contribution, à l'élaboration du repas collectif. Si le texte s'arrêtait ici, on pourrait donc souscrire à cette interprétation. Toutefois, comme nous allons le voir immédiatement, les autres analogies (en particulier la troisième) semblent contredire cette compréhension délibérative de l'intelligence collective.

(2) *L'homme multiple*. La deuxième analogie pose immédiatement un problème : si l'on peut concevoir un homme composé de multiples organes, et en ce sens imaginer quelque chose comme une addition de traits physiques, on voit mal comment imaginer une addition de traits moraux²³ – et comment concevoir que les individus au sein de la multitude aient des « parts » de vertu. Aristote semble ici mobiliser une distinction faite par ailleurs²⁴ entre les vertus éthiques et les vertus dianoétiques. Les premières désignent ce que l'on appelle habituellement des vertus, telles que le courage, la générosité ou la tempérance, et s'acquièrent par l'habitude, les secondes désignent des facultés intellectuelles, telles que la sagesse, l'intelligence ou la prudence, et s'acquièrent par l'enseignement. Parmi ces dernières, la prudence, dont il est question dans le texte, est cruciale dès lors qu'il s'agit de l'action politique : il s'agit en effet de la faculté de bien délibérer, c'est-à-dire de déterminer les bons moyens pour atteindre une fin, et en particulier de bien délibérer « quand l'enjeu n'est pas de trancher une question particulière – par exemple, quelles sortes de choses contribuent à la santé, ou à la vigueur – mais la question

²² C'est l'interprétation défendue par Richard Bodéüs (Bodéüs, R., « La démocratie au point de vue axiologique », inédit).

²³ Bouchard, E. (2011), « Analogies du pouvoir partagé : remarques sur Aristote, *Politique* III.11. », p. 167.

²⁴ *EN*, 1103a1-10.

générale de savoir ce qui permet de vivre bien²⁵ ». Comment comprendre donc que des individus aient des parts de prudence et que le groupe acquière cette faculté dans sa totalité ? Comment comprendre que les individus aient des parts seulement de vertu morale et que le groupe soit néanmoins pleinement vertueux ? Que les individus aient des parts de vertu, cela peut se comprendre de deux manières : ou bien cela signifie qu'ils possèdent certaines vertus spécifiques et non pas d'autres (certains sont courageux mais non pas tempérants, etc.), ou bien cela signifie qu'ils possèdent des portions de vertus spécifiques (ils sont un peu courageux, un peu tempérant, etc.). Dans le premier cas, le processus par l'intermédiaire duquel le groupe en viendrait à posséder la vertu (morale) complète serait un processus de correction : certains jugeraient une proposition selon le courage, d'autres selon la tempérance, et l'ensemble des avis prendrait ainsi en compte la vertu dans son ensemble²⁶. Dans le second cas, en

²⁵ *EN*, 1140a25-30.

²⁶ C'est la position défendue par Richard Bodéüs : « tel qui est plus courageux que tempérant, par exemple, sera sensible surtout aux arguments faisant valoir que la justice implique le courage et donc exige de condamner le pleutre dans l'inculpé qu'il a sous les yeux, même si cet inculpé est un homme tempérant, mais tel autre en jugera peut-être autrement et les différences à cet égard, dans le peuple, vont à l'infini, chacun jugeant de son propre point de vue. Toutefois – et telle est l'opinion qu'Aristote semble prendre à son compte – ce qui est un désavantage flagrant, savoir la partialité du jugement délibéré que chacun arrête individuellement de son propre point de vue, cela même devient ou peut devenir un avantage, dès lors que les points de vue multiples selon lesquels une proposition particulière peut être jugée juste servent finalement à motiver un vote pour ou contre cette proposition. Car le vote ainsi exprimé se trouve dicté par la somme des raisons qui inclinent le corps délibérant dans un sens ou dans l'autre ». (Bodéüs, R., « La démocratie au point de vue axiologique », inédit). Cette interprétation va incontestablement dans le sens de l'analogie suivante. Mais – en particulier si la décision est soumise à la loi de la majorité – on ne comprend pas bien comment une telle décision pourrait se révéler meilleure que celle prise par un individu qui posséderait, pour sa part, la vertu complète : s'il se trouve, par exemple, que l'assemblée comprend une majorité de courageux et une minorité de tempérants, alors la décision qui en résultera (par exemple, une expédition militaire en Sicile), bien qu'elle ait

88

revanche, le processus par l'intermédiaire duquel le groupe en viendrait à acquérir la vertu complète serait un processus de renforcement mutuel : de même qu'une foule est, selon Aristote, plus difficilement corrompue par ses passions qu'un individu seul, « car c'est tout une affaire pour que tous ensemble se mettent en colère et se trompent²⁷ », de même, pourrait-on dire, une foule devrait être plus difficilement vaincue par ses vices qu'un individu et, par conséquent, ce qui bloque l'exercice de la vertu pour l'individu se trouverait supprimé dans le cas d'une foule qui délibère : la publicité de la procédure, pourvu que celle-ci ne soit pas biaisée, devrait suffire à garantir le renforcement individuel des vertus de chacun²⁸.

Toutefois, il n'est pas nécessaire de trancher entre ces deux interprétations : certes, quand Aristote affirme que les individus du groupe possèdent des parts de vertu, il veut probablement dire qu'ils possèdent certaines vertus et non pas d'autres. Mais il n'est pas besoin de supposer que celui qui est courageux, par exemple, soit *totale*ment courageux et *absolument pas* tempérant ; il suffit de dire qu'il est *plutôt* courageux et qu'il aura tendance à juger une proposition en vertu de cette particularité de son caractère, sans que toutefois cela l'empêche de se résoudre en faveur d'une proposition tempérante au cas où une telle proposition se serait révélée, au cours de la délibération, la mieux justifiée. Ainsi, chaque membre du groupe, étant doté d'un caractère particulier (plutôt courageux, plutôt tempérant, etc.), peut apporter sa contribution à la discussion en fonction de cette particularité ; mais comme la décision ne se prend pas seulement d'après les vertus spécifiques de chaque individu, mais aussi – et surtout – d'après la part de prudence dont il dispose, le

laissé à la minorité des tempérants la possibilité de s'exprimer, n'en sera pas moins partielle.

²⁷ *Pol.*, 1286a35.

²⁸ Comme l'exprime clairement Mathias Risse : « [w]hen the individuals assemble and deliberate together, the publicity of the deliberation makes for mutual control and mutual reinforcement of the existing virtuous tendencies. The public nature of the process keeps the non-rational part of the individual souls in check and encourages the rational part to develop. Whatever corrupts the individual privately is suppressed in public deliberation » (Risse, M. (2001), « The Virtuous Group – Foundations for the "Argument from the Wisdom of the Multitude" », p. 65).

résultat final devra non pas refléter les dispositions particulières de la majorité, mais appuyer la mesure qui aura été la mieux justifiée. Cette analogie permet donc d'expliquer en quoi la diversité cognitive et morale d'une multitude lui permet d'acquérir une forme d'intelligence et de sagesse supérieure à celles de ses meilleurs membres. Elle ne nous permet pas véritablement de trancher, en revanche, la question de savoir par quel mécanisme particulier (délibération inclusive aboutissant au consensus ou agrégation des voix) se forme cette intelligence collective.

(3) *Le jugement esthétique de la foule*. Jusqu'ici il a été possible de comprendre l'intelligence de la multitude comme une supériorité issue du processus de la délibération inclusive. Toutefois, cette nouvelle analogie semble interdire une telle interprétation et il faut noter en ce sens qu'elle paraît renverser le modèle du repas collectif : alors que les individus concourent activement à l'élaboration de ce dernier, ils ne sont plus ici que les juges d'une pièce qui a été composée par un artiste indépendamment d'eux. Si l'on transpose ce modèle sur le plan politique, il s'agira de dire que les individus votent simplement en faveur ou en défaveur d'une mesure qui aura été élaborée hors de l'assemblée par des individus particuliers. Le mécanisme par lequel le résultat d'un tel vote serait meilleur qu'une prise de décision unilatérale est alors l'agrégation des voix : chacun juge de la mesure selon sa perspective particulière – « les uns jugent une partie, les autres une autre, et tous jugent le tout » – et le résultat final traduit un avis fondé sur autant de points de vue pertinents que possible²⁹. Une telle interprétation permet d'éviter les anachronismes

²⁹ C'est là l'interprétation de Richard Bodéüs. Josiah Ober développe une interprétation sensiblement différente : dans la *Poétique* (1450a14-b6), Aristote affirme qu'il existe des parties (des aspects) d'une tragédie, qui doivent être jugées selon leur importance respective (en premier lieu l'agencement de l'histoire, puis la composition des caractères, puis la pensée, l'expression, le chant et enfin le spectacle). Ober suppose alors qu'il existe pour chaque aspect de la tragédie un groupe d'expert identifiable, qui classe les tragédies soumises au concours selon cet unique aspect, en expliquant à la foule les raisons de ce classement. La foule, en prenant en compte les avis des différents experts de chaque domaine, classe ensuite les tragédies selon ces avis et selon l'importance relative de chaque domaine. De même, alors, dans le domaine politique, chaque aspect d'une question serait soumise à

qu'une interprétation se fondant sur une compréhension « trop moderne³⁰ » de la discussion publique risquerait d'induire³¹. Comme le remarque Elsa Bouchard, lorsque Aristote évoque, dans les textes qui nous occupent, l'idée d'un peuple qui s'assemble, il ne fait pas spécifiquement référence aux réunions d'une assemblée délibérante, mais, plus largement, à ces institutions que sont « le tribunal, le conseil, l'assemblée populaire³² ». Or, on sait qu'au tribunal à Athènes, le jury doit voter immédiatement et sans se consulter : « la

l'avis de différents experts ; et le peuple aurait alors la charge, d'une part, de trancher selon ces différents avis, puis de prendre une décision finale en tenant compte de l'importance relative des divers aspects de la question (cf. Ober J. (2011), « Weighted Expertise Aggregation : An Aristotelian Middle Way for Epistemic Democracy », pp. 9-12). Quel que soit l'intérêt intrinsèque du modèle de *Weighted Expertise Aggregation* développé par Ober dans cet article, il nous semble néanmoins qu'il repose sur de trop grandes extrapolations pour constituer une interprétation valable du texte aristotélicien : rien ne nous permet en effet de dire qu'un tel système ait effectivement existé à Athènes en ce qui concerne les concours dramatiques et rien donc ne permet d'affirmer que c'est à un tel système que songe Aristote dans sa conception de l'intelligence de la multitude en ce qui concerne les affaires politiques.

³⁰ Bouchard, E. (2011), « Analogies du pouvoir partagé : remarques sur Aristote, *Politique* III.11. », p. 170.

³¹ C'est également l'avis de Richard Mulgan : « [h]e has been understood to mean that the superior collective judgement emerges through a process of public discussion and to be foreshadowing the modern view that democracy is a process of government by discussion. But he simply says that the people "come together", a vague description which would cover any sort of assembly or aggregation » (Mulgan, R. (1977), *Aristotle's Political Theory*, p. 105).

³² *Pol.* 1282a35 ; cf. aussi 1282a40 et 1286a35. En ce qui concerne ce dernier passage, nous ne voyons pas ce qui permet à Landemore d'affirmer qu'il nous permet de comprendre « that the mechanism behind the wisdom of the multitude is probably deliberation (rather than sheer aggregation or summation of views) » (Landemore, H. (2013), *Democratic Reason*, p. 61), c'est-à-dire la délibération au sens où elle l'entend – en tant que délibération inclusive. Au contraire, Aristote semble référer à un tout ensemble d'activités qui impliquent le rassemblement du peuple, et au moins certaines d'entre elles – par exemple, le fonctionnement des tribunaux – ne peuvent être comprises selon le modèle de la délibération inclusive.

seule chose qu'on puisse vaguement identifier à une sorte de "dialogue" serait la succession des discours de l'accusation et de la défense, qui se présentent toutefois sous un mode agonistique et aucunement consensuel – qui n'ont, pour tout dire, rien à voir avec la dialectique proprement dite³³ ». Et même si l'on affirmait que l'assemblée du peuple était l'institution principale qu'Aristote avait en tête en *Politique*, III, 11, il faudrait encore rappeler que cette assemblée, du moins à Athènes, était loin de fonctionner suivant un modèle de délibération inclusive : si l'on en croit Mogens Hansen, sur les 6000 citoyens qui assistaient aux assemblées, seule une minorité de vingt à trente orateurs animait les débats, le reste des participants se contentant la plupart du temps de voter³⁴.

(4) *L'homme peint*. Cette dernière analogie ne nous renseigne pas sur le mécanisme particulier par lequel la multitude devient plus intelligente (délibération inclusive ou agrégation des voix), mais elle permet de comprendre en quoi la diversité cognitive est un facteur essentiel de l'intelligence collective. De même que l'homme peint est plus beau que les hommes réels en ce qu'il rassemble des traits qui sont répartis entre eux, de même, le *spoudaios aner* est plus excellent que les hommes de la multitude, en ce qu'il rassemble des qualités éthiques et intellectuelles qui sont répartis parmi ces derniers. Mais, de même que les traits qui sont rassemblés dans le portrait sont, pris individuellement, plus beaux dans le modèle réel, de même, faut-il supposer, les qualités que rassemble le *spoudaios aner* sont, pris unes à unes, plus excellentes dans les hommes de la multitude. Un texte, situé au tout début des *Parties des animaux*, permet peut-être de comprendre ce dont il s'agit ici : Aristote y définit la culture générale (*paideia*) comme la faculté à juger justement d'un exposé, et il affirme que « nous reconnaissons tel homme capable de juger, lui tout seul, pour ainsi dire de toutes choses, tandis qu'un autre ne sera compétent que dans un domaine déterminé : admettons, en effet, qu'on puisse ne posséder que partiellement cette culture dont on vient de

³³ Bouchard, E. (2011) « Analogies du pouvoir partagé : remarques sur Aristote, *Politique* III.11. », p. 170-171.

³⁴ Hansen, M. H. (1993), *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, p. 155-193.

parler³⁵ ». Il nous semble que l'homme cultivé dont Aristote parle ici est semblable au *spoudaios aner* dont il est question dans le texte qui nous occupe : comme le premier, ce dernier est capable, en vertu des multiples qualités qu'il rassemble, de juger correctement une mesure politique. À l'inverse, l'homme de la multitude n'est compétent que dans un domaine déterminé, ce qui signifie qu'il ne peut juger correctement que de certaines affaires, ou, plutôt, que de certains aspects de ces affaires. Mais on peut supposer, à l'aune de l'analogie de l'homme peint, que cette restriction lui donne un avantage dans son domaine de compétence et que, quand il en est question, son avis surpasse celui de l'homme cultivé. Dès lors, s'il existe un moyen de rassembler les points de vue plus étroits, mais plus précis, des hommes de la multitude, sur un sujet donné, il est certain que le résultat produit dépassera en excellence l'avis du *spoudaios aner*. Il est à noter que cette analogie, si elle nous permet de comprendre que la supériorité de la multitude provient de sa diversité cognitive, ne nous dit en revanche rien sur le moyen par lequel sont rassemblés, dans une décision publique, les points de vue des membres qui la composent.

Ainsi, la notion d'intelligence collective, telle que nous l'avons exposée dans la première partie de cette étude, permet en partie d'éclairer le texte d'Aristote en *Politique*, III, 11 : c'est bien, comme semble le mettre en évidence la dernière analogie, en raison de ce que l'on peut appeler sa diversité cognitive qu'une multitude est capable de prendre de meilleures décisions qu'un seul individu, fût-il excellent³⁶. Il n'est d'ailleurs pas étonnant qu'Aristote accorde une certaine valeur à cette diversité, étant donné qu'il insiste dans *La*

³⁵ *PA*, 693a10.

³⁶ Aristote, il est vrai, envisage l'existence d'un homme si excellent qu'il dépasse en excellence la réunion de tous les autres, mais il déclare aussitôt qu'un « tel homme est sans doute comme un dieu au milieu d'hommes » (1283a10), déclaration que l'on peut rapprocher, comme le suggère Wolff, de celle que l'on trouve au premier livre de la *Politique* : « celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même n'est en rien une partie de la cité, si bien que c'est soit une bête, soit un dieu » (1253a25). Autrement dit, un tel homme n'appartient pas à l'espace de la cité (*cf.* Wolff, F. (1988), « Aristote démocrate », p. 77-78).

Politique, contre Platon, sur la nécessité pour la cité de sauvegarder la multiplicité qu'elle contient et de ne pas tendre vers une unité excessive³⁷. Néanmoins, il n'est pas possible, à l'aune du texte que nous avons étudié, de faire d'Aristote le partisan d'une forme de démocratie épistémique qui reposerait essentiellement sur une compréhension inclusive et participative de la délibération. Si un tel mécanisme permet de rendre compte de manière satisfaisante de la première analogie, il est plus difficile de l'accorder à la deuxième, et il semble clairement contredit par la troisième – en plus d'avoir contre lui le fonctionnement effectif des institutions athéniennes. Néanmoins, il ne nous semble pas, à la lecture de ce seul texte, que « l'idée qu'Aristote considère l'existence d'une sagesse populaire – i.e. une sagesse caractéristique d'un groupe d'individus qui serait le plus large possible – doit être abandonnée³⁸ ». Quand bien même le mécanisme par lequel la multitude deviendrait intelligente ne serait pas assimilable à celui d'une délibération inclusive tendant à la production d'un consensus, il n'en demeure pas moins que ce texte fournit des arguments en faveur de l'existence d'une intelligence spécifique à la foule, et qu'en ce sens, il semble constituer une défense du régime démocratique. Pour évaluer la portée de cet argument, il convient toutefois de replacer le texte à l'intérieur du propos général d'Aristote sur les régimes politiques et de tenir compte des réserves qu'il formule lui-même. Autrement dit : jusqu'à quel point l'argument de l'intelligence collective formulé en *Politique*, III, 11 peut-il constituer un argument en faveur de la démocratie ?

3. Limites et conditions de l'argument aristotélicien

Nonobstant les critiques que l'on peut soulever à l'encontre d'une interprétation trop moderne de ce texte, il reste que celui-ci paraît indéniablement constituer un argument en faveur de la souveraineté de la masse. Or, Aristote n'est pas réputé pour être un fervent démocrate et la *Politique* contient, en de multiples endroits, des

³⁷ *Pol.* 1261a15 ; 1261a30.

³⁸ Bouchard, E. (2011), « Analogies du pouvoir partagé : remarques sur Aristote, *Politique* III.11. », p. 178.

condamnations assez nettes de ce régime³⁹. Quelles sont donc les limites de cet argument ? Il nous semble que l'on peut en repérer deux : l'une tient à la conception aristotélicienne de la droiture d'un régime, l'autre aux restrictions que pose le philosophe lui-même en *Politique*, III, 11.

Première restriction : la démocratie n'est pas un régime droit

[i]l est donc manifeste que toutes les constitutions qui visent l'avantage commun se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu, celles, au contraire, qui ne visent que le seul intérêt des gouvernants sont défectueuses, c'est-à-dire qu'elles sont des déviations des constitutions droites. Elles sont, en effet, despotiques, or la cité est une communauté d'hommes libres⁴⁰.

D'après cette définition de la droiture d'un régime, la démocratie est un régime dévié, en ce sens qu'elle « vise l'avantage des gens modestes⁴¹ ». En effet, en démocratie, c'est le principe de l'égalité qui prévaut⁴² ; or, si tous partagent le pouvoir, les pauvres dans la même mesure que les riches, alors, l'opinion de la majorité sera souveraine ; et cette majorité, de fait, se trouve constituée par les pauvres⁴³ – lesquels chercheront alors à gouverner dans leur propre intérêt, au détriment des riches. Ainsi, même si l'on peut reconnaître une certaine intelligence à la multitude, cela ne suffit pas à constituer un argument définitif en faveur de la démocratie. Les procédures de décision propres à ce régime peuvent bien produire de bons résultats, ce seront toujours des bons résultats relativement aux fins de la démocratie ; or, celles-ci ne sont pas bonnes *absolument parlant*⁴⁴. Dire

³⁹ Cf. *Pol.*, 1279b5 et 1289a30, où la démocratie est comprise comme une déviation. Cf. *Pol.* 1292a15-20 sur le caractère despotique de la démocratie radicale, qui est la forme contemporaine de la démocratie (cf. *Pol.* 1298b15).

⁴⁰ *Pol.* 1279a20.

⁴¹ *Pol.* 1279b10.

⁴² *Pol.* 1291b30-35.

⁴³ *Pol.* 1291b35-40 ; 1317b5-10.

⁴⁴ « Thus, however well the many may understand their constitution and obey it, if their constitution is perverted, the judgements they make will also

que la multitude est susceptible d'une certaine compétence politique, c'est donc dire qu'une démocratie peut fonctionner – et, en ce sens, Aristote s'oppose aux critiques de la démocratie qui se fonderaient sur la prétendue stupidité foncière du peuple – mais ce n'est pas dire que la démocratie soit souhaitable⁴⁵.

Plus généralement, toute conception de la justice qui ne s'interroge que sur le *qui* du pouvoir souverain revient à ne traiter que « d'une partie seulement du juste⁴⁶ » : elle revient à confondre une question de fait (la question de savoir qui gouverne) et une question de droit (la détermination de la finalité du régime politique)⁴⁷. Or, sur ce point, la position d'Aristote est nette : c'est en vue du bonheur que la communauté politique existe⁴⁸, et le régime politique d'une cité dépendra de la conception du bonheur qui est la sienne⁴⁹. Mais ceci ne revient pas à faire de la pensée aristotélicienne une variante de relativisme politique ; au contraire, il existe une conception du bonheur plus vraie que les autres, celle qui le définit comme une certaine activité de l'âme conforme à la vertu⁵⁰. Sera donc excellent le régime politique qui réalise au plus haut point le bonheur entendu de cette manière : « il faut donc poser que c'est en vue des belles actions qu'existe la communauté politique⁵¹ ». Or, le principe qui est au fondement de la démocratie, c'est la liberté, comprise comme la simple possibilité de « vivre comme on veut⁵² ». Autrement dit, la vie conforme à la vertu n'est pas la finalité de la démocratie⁵³ – et c'est

be perverted, i.e. will not promote the good life » (Bookman, J.T. (1992), « The Wisdom of the Many. An Analysis of the Arguments of Book III and IV of Aristotle's Politics »).

⁴⁵ Sur ce point, nous suivons entièrement l'analyse de Richard Bodéüs (Bodéüs, R., « La démocratie au point de vue axiologique », inédit).

⁴⁶ *Pol.* 1280a10.

⁴⁷ Wolff, F. (1988), « Aristote démocrate », p. 63.

⁴⁸ *Pol.* 1252a5 ; 1252b30 ; 1280a30 ; 1328a35.

⁴⁹ *Pol.* 1328b1.

⁵⁰ *EN*, 1098a15.

⁵¹ *Pol.* 1281a1. cf. également *Pol.* 1280b5 et 1323b30.

⁵² *Pol.* 1317b10

⁵³ « De ce fait, une telle constitution ne manque pas d'appui, car il est plus agréable à la multitude de vivre dans le désordre que dans la tempérance » (*Pol.* 1319b30).

pour cette raison qu'en dépit de tous les avantages qu'on peut trouver à attribuer la souveraineté à la multitude, elle ne constitue pas, d'après Aristote, le meilleur des régimes. Au mieux donc, les arguments développés en *Politique*, III, 11, parlent en faveur d'une inclusion d'éléments démocratique à l'intérieur d'un régime politique mixte⁵⁴ (à l'intérieur duquel, par exemple, le peuple serait chargé de la désignation des magistrats et de la reddition de compte, mais non de fonctions proprement délibératives, et où l'accès aux magistratures serait soumis à des conditions censitaires) ; c'est du moins ce que semble suggérer l'analogie du mélange utilisée par Aristote un peu plus loin dans le même chapitre⁵⁵ :

quand ils [la masse des citoyens] sont tous réunis, ils possèdent une juste perception des choses, et mélangés aux meilleurs, ils sont utiles aux cités, comme un aliment impur mélangé à un aliment pur rend le tout plus profitable qu'une trop petite quantité d'aliment pur⁵⁶.

Deuxième restriction : l'argument ne vaut pas pour toute multitude

La seconde limite qu'on peut poser à l'argument de l'intelligence de la multitude provient des restrictions énoncées par Aristote en *Politique*, III, 11 :

[q]u'une différence de ce type entre la foule et un petit nombre existe pour tout peuple et pour toute masse, ce n'est pas évident, et dans certains cas, par Zeus, c'est sans doute impossible (car le même argument s'appliquerait aussi aux bêtes sauvages, et, en vérité, en quoi certaines foules diffèrent-elles pour ainsi dire des bêtes sauvages ?).

⁵⁴ « They justify not the complete sovereignty of the many, but rather the right of the many to a share in the constitution and they therefore support a mixed constitution which contains some democratic elements but is not completely democratic » (Mulgan, R. (1977), *Aristotle's Political Theory*, p. 103).

⁵⁵ Bouchard, E. (2011), « Analogies du pouvoir partagé : remarques sur Aristote, *Politique* III.11. », p. 177.

⁵⁶ *Pol.* 1281b35.

Mais rien n'empêche que ce que nous avons dit soit vrai, mais vrai d'une certaine sorte de masse⁵⁷.

Ce n'est donc pas toute multitude qui est susceptible d'acquérir une intelligence supérieure à celle de ses meilleurs membres, mais une multitude d'une certaine sorte. Cette affirmation se trouve précisée un peu plus loin dans le même texte : « pour autant que la masse considérée ne soit pas trop servile, certes chacun y sera plus mauvais juge que les spécialistes, mais tous ses membres réunis soit seront meilleurs juges qu'eux, soit ne seront pas plus mauvais⁵⁸ ».

La caractéristique de la servitude, d'après Aristote, réside dans le fait d'être impropre au commandement, et d'avoir, au contraire, besoin d'être commandé : est esclave l'être qui, naturellement, a besoin d'un maître et qui devient, de ce fait, un instrument en vue de l'action de ce dernier⁵⁹. *Mutatis mutandis*, une foule servile serait alors une foule incapable de se commander par elle-même, une foule qui s'en reporterait à l'autorité d'un ou de plusieurs maîtres et qui leur servirait d'instrument d'action politique. Il est probable qu'en utilisant cette expression, Aristote fasse référence aux assemblées qui sont le jouet de l'influence des démagogues – ces même démagogues qui, dans la *Politique*, apparaissent à plusieurs reprises comme le principal danger pour les démocraties⁶⁰ :

ces démagogues sont causes que les décrets sont souverains et non les lois ; ils portent, en effet, tout devant le peuple, car ils n'arrivent à prendre de l'importance que du fait que le peuple est souverain en tout, et qu'eux sont souverains de l'opinion du peuple. Car la multitude les suit⁶¹.

La servitude de la multitude est, toutefois, d'un genre un peu spécial : pour asseoir leur autorité, les démagogues ont besoin avant tout de rendre absolument souverain le peuple dont ils sont les

⁵⁷ *Pol.* 1281b15.

⁵⁸ *Pol.* 1282a15.

⁵⁹ *Pol.* 1252a30 ; 1254a15.

⁶⁰ *Pol.* 1304b20 ; 1305a5 ; 1319b15 ; 1320a5.

⁶¹ *Pol.* 1292a25.

maîtres, et c'est à cela qu'ils consacrent une grande partie de leur activité politique. Par conséquent, il paraît clair que le régime politique caractérisé par la souveraineté d'une masse servile correspond à la dernière forme de démocratie que distingue Aristote, la démocratie radicale⁶² – et que le peuple en question est un peuple principalement composé d'artisans et de manœuvres⁶³. Mais plus que la matière même dont est composé le peuple, ce qui semble important, dans ce contexte, c'est la position particulière qu'occupe, en son sein, une certaine élite minoritaire qui tire profit des institutions démocratiques pour conforter sa position. En effet, une masse soumise à l'influence des démagogues n'est pas en mesure d'exploiter la diversité cognitive qu'elle contient. En se laissant guider par une minorité d'individus semblables, elle confie de fait la résolution des problèmes que rencontre la cité à une élite de décideurs dont les caractéristiques intellectuelles sont relativement homogènes. Par conséquent, le mécanisme qui permettait l'agrégation des connaissances dispersées au sein de la multitude se trouve entravé, et la formation d'une intelligence collective désormais impossible. Ainsi, la restriction avancée par Aristote n'entame en rien l'argument de l'intelligence collective : elle signale simplement que, pour ce dernier puisse valoir, il est nécessaire que la multitude en question soit une multitude qui prenne *effectivement* ses décisions par elles-mêmes, et non une foule marchant aveuglément à la suite de quelques orateurs ambitieux.

Conclusion

Un examen du texte de *Politique*, III, 11 et du contexte au sein duquel il prend place appelle une conclusion nuancée quant à la comparaison que nous nous sommes proposé de mener. Bien que le mécanisme de la délibération inclusive, tel qu'il est compris par Hélène Landemore, fournisse un modèle intéressant pour comprendre l'analogie du repas collectif développé par Aristote, il semble impossible de l'appliquer tel quel à la pensée aristotélicienne. Ce n'est pas dire que la délibération ne joue aucun rôle, bien

⁶² *Pol.* 1292a5-10 ; 1293a1-10.

⁶³ *Pol.* 1319a25-30.

entendu ; mais, alors que, dans l'argumentation de Landemore, la délibération jouait un rôle premier et la loi de la majorité un rôle simplement second et dérivé, ici, le mécanisme qui permet la formation d'une intelligence collective paraît davantage résulter de l'agrégation des perspectives particulières telle qu'elle est rendue possible par un vote. Pour le dire plus simplement, l'individu, par l'intermédiaire de sa participation active à la discussion, semble jouer un rôle plus important dans l'élaboration d'une décision dans le modèle moderne que chez Aristote, où son rôle paraît être moins celui d'un acteur que celui d'un juge, sanctionnant par son vote la qualité d'un argumentaire développé par un ou plusieurs orateurs en faveur de telle ou telle mesure. On comprend alors pourquoi Aristote restreint lui-même la portée de l'argument de l'intelligence collective : c'est que, dans un tel modèle, il est toujours possible que se forme une caste d'orateurs ambitieux qui, en ne cessant de proposer des mesures populaires, se gagne le soutien de la multitude et finisse par gouverner contre l'intérêt de la cité. Autrement dit, l'argument de l'intelligence collective de la multitude cesse de valoir dès lors que la discussion publique est, pour ainsi dire, confisquée par minorité d'individus qui ne servent que leurs propres ambitions. Et c'est peut-être sur ce point que la pensée aristotélicienne est la plus intéressante en ce qui concerne le fonctionnement de nos démocraties contemporaines : à l'instar des démagogues, mais de manière sans doute beaucoup plus nette, les partis politiques modernes, pourrait-on dire, tendent à oblitérer la diversité cognitive présente au sein d'une collectivité – si bien que l'une des conditions *sine qua non* pour l'établissement d'une démocratie épistémique serait la constitution d'instances délibératives dégagées de toute influence partisane.

Bibliographie

- Aristote, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990.
Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.
Aristote, *Rhétorique*, livre I, trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1932.
Aristote, *Parties des animaux*, livre I, trad. J.-M. Leblond, Paris, Flammarion, 1995.

- Aristote, *Poétique*, trad. M. Magnien, Paris, Librairie Générale Française, 1990.
- Aubenque, P. (2007), « Aristote et la démocratie », dans *Problèmes aristotéliens*, Paris, Vrin.
- Bodéüs, R. (inédit), « La démocratie au point de vue axiologique ».
- Bookman, J.T., (1992), « The Wisdom of the Many. An Analysis of the Arguments of Book III and IV of Aristotle's Politics », *History of Political Thought*, n° 13.
- Bouchard, E. (2011), « Analogies du pouvoir partagé : remarques sur Aristote, *Politique* III.11. », *Phronesis* n° 56.
- Garrett, J.E. (1993), « The Moral Status of 'the Many' in Aristotle », *Journal of the History of Philosophy*, n° 31.
- Hansen, M.H. (1993), *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Les Belles Lettres.
- Landmore, H. (2012), « Why the Many Are Smarter Than the Few and Why It Matters », *Journal of Public Deliberation*, Vol. 8, Iss. 1, Art. 7.
- Landmore, H. (2013), *Democratic Reason*, Princeton, Princeton University Press.
- Landmore, H. (2013), « La raison démocratique : les mécanismes de l'intelligence collective en politique », *Raison publique*, www.raison-publique.fr/article621.html.
- Mulgan, R. (1977), *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- Ober, J. (2009), « Epistemic Democracy in Classical Athens : Sophistication, Diversity and Innovation. », *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/ober/080901.pdf.
- Ober, J. (2011), « Weighted Expertise Aggregation: An Aristotelian Middle Way for Epistemic Democracy », conférence donnée au cours du colloque « Epistemic Democracy in Practice », Yale (Disponible sur : www.yale.edu/polisci/conferences/epistemic_democracy/jOber.html).
- Page, S. (2007), *The Difference. How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools and Societies*, Princeton, Princeton University Press.
- Platon, *La République*, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002.

- Platon, *Politique*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2003.
- Risse, M. (2001), « The Virtuous Group – Foundations for the “Argument from the Wisdom of the Multitude.” », *Canadian Journal of Philosophy*, n° 31.
- Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Paris, Robert Laffont, 1990.
- Waldron, J. (1995), « The Wisdom of Multitude – some Reflections on Book 3, Chapter’s 11 of Aristotle’s Politics », *Political Theory*, n° 23.
- Wolff, Francis (1988), « Aristote démocrate », *Philosophie*, n° 18.